VISIT…

VISIT…

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке Royallib.ru
Все книги автора
Эта же книга в других форматах

Приятного чтения!

Фуко Мишель
Что такое просвещение

Мишель Фуко
Что такое просвещение
Начала новой науки о природе наций
I

В наши дни журналы обычно задают своим читателям вопросы лишь для того, чтобы узнать их точку зрения на нечто такое, о чем каждый уже имеет свое мнение. При этом нет никакого риска узнать что-то примечательное. В XVIII веке, напротив, предпочитали задавать публике такие вопросы, ответа на которые не было. Я не знаю, было ли это более плодотворным, но, во всяком случае, это выглядело интересно. Именно благодаря этому обычаю немецкий журнал Berlinische Monatschrift в ноябре 1784 года опубликовал ответ на вопрос: Was ist Aufkl(rung? Ответ, принадлежавший Канту.

Возможно, это не самый значительный текст. Но мне кажется, что с ним в историю мысли незаметно входит вопрос, на который современная философия неспособна ответить, но ей никогда не удавалось и отделаться от него. Она повторяет этот вопрос в различных формах уже два века. Начиная с Гегеля и вплоть до Хоркхаймера или Хабермаса - через Ницше и Макса Вебера - философия всегда, прямо или косвенно, сталкивалась с этим вопросом: что это за событие - Aufkl(rung, определившее, по крайней мере, частично, то, что мы сегодня представляем из себя, наши мысли и наши действия? Представим себе, что Berlinische Monatschrift существует в наши дни, и что этот журнал задает своим читателям вопрос: "Что такое современная философия?" Может быть, ответ прозвучал бы подобно эху: современная философия есть попытка найти ответ на вопрос, так неосторожно брошенный два века назад: Was ist Aufkl(rung?

_____

Остановимся на этом тексте Канта. Он заслуживает внимания по нескольким причинам.

1) Этот же журнал двумя месяцами ранее опубликовал ответ на тот же самый вопрос, принадлежавший Моисею Мендельсону. Однако Кант, составляя свой ответ, не был знаком с этим текстом. Безусловно, этим моментом нельзя датировать встречу немецкой философии с новыми веяниями в еврейской культуре. Мендельсон вместе с Лессингом уже тридцать лет находился на этом пересечении. Но до этого речь шла либо о том, чтобы предоставить еврейской культуре права гражданства в немецкой мысли - именно это стремился сделать Лессинг в Die Juden,- либо о том, чтобы выделить проблемы, общие для еврейской мысли и немецкой философии, - это сделал Мендельсон в Разговорах о бессмертии души. В двух текстах, опубликованных в Berlinische Monatschrift немецкое Aufkl(rung и еврейская Гаскала узнают, что они принадлежат одной и той же истории; они стремятся определить тот общий процесс, от которого они зависят. Может быть, это - своего рода заявление о принятии общей исторической судьбы - известно, к какой драме она в конце концов привела.

2) Но есть и другая причина. Этот текст ставит проблему, новую и саму по себе, и относительно христианской традиции. Конечно, это - не первый текст, где философская мысль обращается к своему собственному настоящему. Но, схематически, мы можем сказать, что до этого момента существовали три основные формы такого размышления:

- Настоящее может быть представлено как принадлежащее к определенной исторической эпохе, отличающейся от других какими-то особыми признаками, или отделенной от них каким-то драматическим событием. Так, в диалоге Платона Политик собеседники выясняют, что они живут во время одной из таких мировых революций, когде мир поворачивает вспять, со всеми вытекающими отсюда негативными последствиями.

- Мы можем также вопрошать настоящее, стремясь расшифровать в нем знаки, возвещающие какое-то будущее событие. В этом - принцип своего рода исторической герменевтики, примером которой служат работы Августина.

- Можно также анализировать настоящее и как точку перехода к заре нового мира. Именно это описывает Вико в последней главе Принципов философии истории1; в "сегодняшнем дне" он видит "самую совершенную цивилизацию, распространяющуюся у народов, подчиненных, по большей части, нескольким великим монархам", или "Европу, блистающую несравненной цивилизацией", или "изобилие всех благ, составляющих счастье человеческой жизни".

Однако, Кант ставит вопрос о Aufkl(rung совершенно иначе: это не мировая эпоха, к которой мы принадлежим, не событие, знаки которого мы замечаем, не заря некого будущего свершения. Кант определяет Aufkl(rung почти только негативным образом, как Ausgang, как "выход" или "исход". В других текстах об истории он иногда ставит вопрос о происхождении или определяет внутреннюю конечную цель [finalit(] исторического процесса. Но в тексте о Aufkl(rung речь идет о чистой актуальности. Кант не стремится понять настоящее исходя из некой тотальности или из будущего завершения. Он ищет различия: что нового принес сегодняшний день по сравнению с вчерашним?

3) Я не стану входить здесь в детали этого текста, представляющегося мне, несмотря на свою краткость, все жене вполне ясным. Я хотел бы только выделить в нем три или четыре особенности, которые кажутся мне важными для того, чтобы понять, как именно Кант поставил философский вопрос о настоящем.

Кант сразу же указывает на то, что этот "выход", характеризующий Aufkl(rung - это процесс, освобождающий нас от состояния "несовершеннолетия". Под "несовершеннолетием" он понимает такое состояние нашей воли, которое вынуждает нас подчиняться чьему-либо авторитету и позволяет ему вести нас в тех областях, где следует пользоваться разумом. Кант приводит три примера: мы находимся в состоянии "несовершеннолетия", когда книга заменяет нам рассудок, когда духовный наставник заменяет нам совесть, когда врач вместо нас определяет наш режим (заметим, что здесь нетрудно узнать направление трех кантовских критик, хотя текст и не говорит об этом прямо). Во всяком случае, Aufkl(rung определяется изменением существовавшего до того отношения между волей, авторитетом и использованием разума.

Надо заметить, что Кант представляет этот выход довольно двусмысленно. Он характеризует его как факт, как уже текущий процесс, но вместе с тем и как задачу или обязанность. Начиная с первого параграфа, он отмечает, что человек сам ответственен за свое несовершеннолетие. Отсюда следует, что он может выйти из него, лишь если изменит себя сам. Кант выразительно формулирует девиз (Wahlspruch) Просвещения; девиз как отличительную черту, позволяющую опознать себя и, вместе с тем, как предписание, которое человек дает себе самому и предлагает другим. Что это за предписание? Aude sapere имей мужество, имей решимость знать.Итак, следует учитывать, что Aufkl(rung есть одновременно процесс, в который люди включены коллективно, и акт мужества, осуществляемый лично каждым. Люди одновременно оказываются и элементами, и агентами одного процесса. Они могут быть его действующими лицами, поскольку являются его частями, но сам он протекает лишь в той мере, в какой люди добровольно принимают решение быть его действующими лицами.

Здесь в тексте Канта возникает еще одна трудность. Она связана с использованием слова Menschheit2. Известна важность этого слова в кантовской концепции истории. Нужно ли понимать это так, что процесс Aufkl(rung включает в себя весь человеческий род в

совокупности? В этом случае нужно полагать, что Aufkl(rung есть историческое изменение, касающееся политического и социального существования всех людей на земле. Или же речь идет об изменении, затрагивающем то, что конституирует собственно человеческое в человеческом бытии? И вопрос, следовательно, состоит в том, что это за изменение. Ответ Канта и здесь не лишен некоторой двусмысленности. Во всяком случае, несмотря на простую манеру изложения, он достаточно сложен.

Кант определяет два существенных условия, необходимых для выхода человека из состояния несовершеннолетия. Оба они являются одновременно духовными и институциональными, этическими и политическими.

Первое из этих условий - различение того, что зависит от послушания, и того, что зависит от использования разума. Кант, кратко характеризуя состояние несовершеннолетия, цитирует расхожее выражение: повинуйтесь и не рассуждайте - такова, по его мнению, форма, в которой обыкновенно осуществляется военная дисциплина, политическая власть, религиозный авторитет. Человечество станет совершеннолетним не тогда, когда ему не придется больше повиноваться, а тогда, когда ему скажут: "повинуйтесь, и можете рассуждать, сколько угодно". Надо заметить, что здесь употреблено немецкое слово r(zonieren; это слово, употребляемое также в Критиках, означает не любое использование разума, а именно такое, когда разум не имеет другой цели, кроме себя самого; r(zonieren - это рассуждать, чтобы рассуждать. И Кант прриводит примеры, также, на первый взгляд, совершенно тривиальные: платить налоги, но при этом иметь возможность сколько угодно рассуждать о налоговой системе, или, для священника, исправно отправлять службу в своем приходе в соответствии с принципами церкви, к которой этот приход принадлежит, но при этом как угодно рассуждать о религиозных догмах вот что характеризует состояние совершеннолетия.

Можно было бы подумать, что все это не слишком отличается от того, что, начиная с XVI века, подразумевалось под свободой совести: права мыслить как хочешь при условии надлежащего повиновения. Однако Кант вводит здесь и другое различение - и вводит его удивительным образом.

Речь идет о различении частного и публичного применения разума. Кант сразу же добавляет, что разум должен быть свободен в своем публичном применении и ограничен в частном. Это, слово в слово, противоположно тому, что обычно называют свободой совести.

Здесь требуется уточнение. Что такое, согласно Канту, частное употребление разума? В какой области оно осуществляется? По словам Канта, человек применяет разум частным образом тогда, когда он выступает как часть механизма, то есть когда он играет определенную роль в обществе, выполняет определенные функции. Находясь на военной службе, платя налоги, будучи священником в приходе или правительственным чиновником, человек становится частным сегментом общества, он оказывается в определенной позиции, в которой он должен выполнять правила и преследовать определенные частные цели. Кант не требует от человека слепого и неразумного повиновения, но разум здесь должен применяться к определенным условиям, подчиняться определенным целям. И, следовательно, здесь не может быть свободного применения разума.

Напротив, когда применение разума есть единственная цель рассуждения, когда человек рассуждает потому, что он разумное существо (а не потому, что он часть механизма), потому, что он принадлежит к разумному человечеству тогда применение разума становится свободным и публичным. Aufkl(rung - не только процесс, гарантирующий индивидам их личную свободу мысли. Aufkl(rung есть совмещение [superposition] всеобщего, свободного и публичного применения разума.

Это приводит нас к четвертому вопросу, возникающему по поводу кантовского текста. Понятно, что всеобщее (то есть не связанное ни с какой частной целью) применение разума является делом самого человека исвобода этого применения может быть обеспечена только чисто негативно, через отсутствие всякого преследования; но как может быть обеспечено публичное применение разума? Очевидно, Aufkl(rung не может пониматься только как

всеобщий процесс, захватывающий все человечество или как обязанность, предписанная индивидуумам, - Aufkl(rung оказывается еще и политической проблемой. Вопрос, во всяком случае, состоит в том, как может применение разума принять необходимую для него публичную форму, как это мужество знания [l' audace de savoir] может осуществляться среди бела дня, в то время, как люди повинуются со всей возможной точностью. И Кант, наконец, в почти откровенной форме предлагает Фридриху II своего рода договор. Его можно было бы назвать договором между разумным деспотизмом и свободным разумом: свободное публичное применение автономного разума будет наилучшей гарантией повиновения, при том, однако, условии, что политический принцип, которому следует повиноваться, сам будет находиться в согласии со всеобщим разумом.

На этом отвлечемся от текста. Я вовсе не считаю, что он может служить адекватным описанием Aufkl(rung; и мне кажется, что ни один историк не смог бы удовлетвориться им при анализе социальных, политических и культурных трансформаций, имевших место в конце XVII века. Однако, несмотря на то, что этот текст возник в связи с определенными обстоятельствами, я считаю, что следует, не преувеличивая его место среди сочинений Канта, подчеркнуть связь между ним и тремя кантовскими Критиками. Этот текст описывает Aufkl(rung как момент, когда человечество начинает применять свой собственный разум, не подчиняясь никакому авторитету; но именно в этот момент становится необходимой критика - поскольку она призвана установить условия законного применения разума и таким образом определить, что возможно знать, что должно делать и на что можно надеяться. Незаконное применение разума порождает иллюзии, догматизм и гетерономию; и напротив, автономия разума может быть обеспечена только тогда, когда определены принципы его законного применения. Критика в эпоху Aufkl(rung становится своего рода бортовым журналом разума, и наоборот, Aufkl(rung есть эпоха Критики.

На мой взгляд, нужно подчеркнуть отношение между этим текстом Канта и другими его текстами, касающимися истории. Те, по большей части, стремятся определить внутреннюю конечную цель [finalit(] истории, ту точку, к которой стремится история человечества. В то же время данный анализ Aufkl(rung, определяющий его как переход человечества к состоянию совершеннолетия, располагает актуальность по отношению к этому движению в целом и к его основным направлениям. Но, в то же время, текст показывает, каким образом в актуальный момент каждый оказывается определенным образом ответственным за этот общий процесс.

Я бы хотел выдвинуть такую гипотезу: этот небольшой текст располагается на стыке критической рефлексии и рефлексии исторической. Это - рефлексия Канта по поводу актуальности его собственной работы. Разумеется, философы и раньше указывали причины, побуждающие их осуществлять свою работу в тот или иной исторический момент. Но мне кажется, что здесь в первый раз философ поставил в такую тесную внутреннюю связь свои работы о познании, историческую рефлексию и частный анализ того конкретного момента, в который - и ради которого - он писал. Размышление о "сегодня" как о различии [difference] в истории и как о поводе для частной философской задачи - вот что кажется мне новым в этом тексте.

Если рассмотреть его таким образом, в нем можно увидеть исходную точку, эскиз того, что я назвал бы установкой современности [l' attitude de modernit(].

II

О современности часто говорят как о эпохе или, во всяком случае, как о совокупности черт, характерных для эпохи. Ее помещают в календаре, где ей предшествует пред-современность, более или менее наивная или архаическая, а за ней идет загадочная и волнующая пост-современность [post-modernit(]. И тогда можно спросить, является ли современность продолжением и развитием Aufkl(rung, или же в ней следует видеть разрыв, отклонение от фундаментальных принципов XVIII века.

Относясь к тексту Канта, я задаю вопрос: можем ли мы рассматривать современность не как исторический период, а как установку? Под установкой я подразумеваю способ

отношения к актуальности; добровольный выбор, делаемый отдельными людьми, и, наконец, способ мыслить и чувствовать, способ действия и поведения, который одновременно указывает на определенную принадлежность и выступает как задача. Несомненно, это несколько напоминает то, что греки называли этосом. И, следовательно, я считаю, что скорее стоило бы стремиться не к тому, чтобы отличить период современности от периодов пред-современности и пост-современности, а к пониманию того, как установка современности противостояла "контр-современным" установкам.

Чтобы вкратце охарактеризовать эту установку современности, я воспользуюсь примером, который здесь почти необходим: речь идет о Бодлере, поскольку именно в его лице мы имеем дело с одним из самых утонченных сознаний современности в XIX веке.

1. Часто пытаются определять современность через осознание прерывности времени: через разрыв с традицией, чувство нового, головокружение от происходящего. Бодлер, казалось бы, говорит именно это, когда определяет современность как нечто "преходящее, ускользающее, случайное". Но для него быть современным означало не осознать и принять это непрерывное движение, а, наоборот, оказаться по отношению к нему в определенной установке; и эта произвольная и непростая установка заключается в том, чтобы схватить нечто вечное, находящееся не по ту сторону настоящего мгновения и не позади него, а в нем самом. Современность отличается от моды, то есть от простого следования течению времени; эта установка позволяет схватить то "героическое", что есть в настоящем. Современность - не просто чувствительность к скоротечному настоящему; это - воля к "героизации" настоящего.

Я ограничусь тем, что процитирую слова Бодлера о живописном изображении современников. Он смеется над художниками, находящими безобразным внешний вид человека XIX века и поэтому рисующими только античные тоги. Но если изобразить на полотне черный костюм, это еще не сделает живопись современной. Современный художник - это тот, кто способен представить этот мрачный сюртук как "необходимую одежду нашей эпохи". Это тот, кто сможет в этой сегодняшней моде заставить увидеть существенное, постоянное, навязчивое соотношение между нашей эпохой и смертью. "Черный фрак или сюртук обладают не только своей поэтической красотой, выражающей всеобщее равенство, но и особой поэтикой, выражающей в себе общественную душу: огромная процессия могильщиков, политиков, влюбленных, буржуа. Мы все как будто празднуем чьи-то похороны". Иногда, говоря об этой установке современности, Бодлер использует характерную литоту, сформулированную в виде предписания: "Вы не имеете права презирать настоящее".

2. Разумеется, эта героизация иронична. Речь ни в коем случае не идет о том, что установка современности сакрализует проходящий момент, чтобы его сохранять или длить. Тем более, речь не о том, чтобы коллекционировать такие моменты как некие недолговечные достопримечательности. Это было бы тем, что Бодлер называет "установкой фланера". Фланеру достаточно открыть глаза, обратить внимание и поместить увиденное в коллекцию своей памяти. Бодлер противопоставляет фланеру человека современности: "Он движется, преследует, ищет. Я уверен - этот человек, этот одиночка, одаренный деятельным воображением, вечный путешественник по огромной человеческой пустыне, имеет цель более возвышенную, чем обычный фланер, цель более общую, отличную от случайного и быстротечного удовольствия. Да будет нам позволено назвать современностью то, что он ищет. И для него все дело в том, каким образом историческое может заключать в себе поэзию".

Бодлер указывает на рисовальщика Константена Гиса как на пример современности. С виду - фланер, коллекционер примечательных случаев, он "задерживается повсюду, где может вспыхнуть свет, зазвучать поэзия, закипеть жизнь, завибрировать музыка, повсюду, где страсть может расположить свой взгляд, повсюду, где естественный человек и человек условностей предстают в своей причудливой красоте, повсюду, где солнце освещает мимолетные радости порочного животного".

Но здесь не следует ошибаться. Константен Гис - не фланер; он становится в глазах Бодлера современным художником по преимуществу именно потому, что он, в то время, когда весь мир погружается в сон, принимается за работу и преображает его. Преображение не отменяет реальность, это сложная игра между истиной реальности и опытом свободы; "естественные" вещи в ней становятся "сверх-естественными", прекрасные - "сверх-прекрасными"; единичные вещи предстают "наделенными жизнью, вдохновенной, как душа автора". Для установки современности высокая ценность настоящего неотделима от стремления представить его иным, чем оно есть, преобразовать его, причем не разрушая, а схватывая его таким, как оно есть. Бодлеровская современность есть опыт, в котором сталкиваются, с одной стороны, предельное внимание к реальности, а с другой - практика свободы, одновременно и уважающей эту реальность, и вторгающейся в нее.

3. В то же время, современность для Бодлера - это не просто форма отношения к настоящему, это еще и необходимый способ отношения к самому себе. Добровольно принятая установка современности связана с неизбежным аскетизмом. Быть современным означает не приниматьть себя самого таким, каким ты стал в потоке времени, а отнестись к себе как к объекту сложной и тяжелой работы. Бодлер, в соответствии со словарем своей эпохи, называет это "дендизмом". Я не стану напоминать о хорошо известных страницах, посвященных "грубой, земной и грязной" природе, или неизбежному бунту человека против себя самого, или "доктрине изысканности", подчиняющей "своих гордых и смиренных приверженцев" более деспотической дисциплине, чем самые ужасные религии; наконец, о тех страницах, где идет речь об аскетизме денди, делающего из своего тела, поведения, чувств и страстей, из самого своего существования, произведение искусства. Для Бодлера современный человек - это не тот, кто отправляется открывать самого себя, свои тайны или свою скрытую истину; это тот, кто стремится изобрести себя. Современность не "освобождает человека в его собственном бытии" - она принуждает его заниматься обработкой самого себя.

4. Я бы добавил к этому еще буквально одно слово. Бодлер не считает, что эта ироническая героизация настоящего, эта игра свободы и реальности, преображающая реальность, эта аскетическая обработка себя самого возможны в обществе как таковом, внутри политического тела. Все это может происходить лишь в особом месте - это и есть то, что Бодлер называет искусством.

Я не претендую на то, чтобы свести к этим немногочисленным характеристикам столь сложное историческое событие, как Aufkl(rung конца XVIII века, или, тем более, установку современности во всех формах, которые она принимала в течение последних двух веков.

Я хотел подчеркнуть, с одной стороны, укорененность Aufkl(rung в том типе философского вопроса, который проблематизирует одновременно отношение к настояшему, способ исторического существования и конституирование себя самого как автономного субъекта; и с другой - то, что мы связаны с Aufkl(rung не верностью элементам какой-то доктрины, а, скорее, постоянным возвращением к некоторой установке - то есть к философскому этосу, который можно описать как постоянную критику нашего исторического бытия. Я хотел бы вкратце охарактеризовать этот этос.

А. Негативно

Этот этос включает в себя отказ от того, что я бы назвал "шантажем" Просвещения. Я думаю, что Aufkl(rung как совокупность политических, экономических, социальных, институциональных, культурных событий, от которых мы и сегодня во многом зависим, представляет из себя привилегированную область анализа. Я думаю также, что Просвещение, как попытка напрямую связать прогресс истины и историю свободы, поставило философский вопрос, который до сих пор стоит перед нами. Наконец, я думаю - и я попытался показать это в связи с текстом Канта, - что Aufkl(rung определяет особый способ философствования. Но все это не означает, что мы должны быть "за" или "против" Aufkl(rung. Напротив, это означает, что следует отказаться от всего, что предстает как упрощенная и авторитарная альтернатива: или принять Aufkl(rung и остаться в традиции его

рациональности (одни считают это чем-то позитивным, другие, напротив, чем-то предосудительным); или критиковать Aufkl(rung, пытаясь в таком случае уйти от этих принципов рациональности (это, опять же, может рассматриваться как с хорошей, так и с плохой стороны). Из-под власти этого шантажа невозможно выйти путем введения "диалектических" нюансов, попыток определения хорошего и плохого в Aufkl(rung.

Нужно попытаться выполнить анализ нас самих, как исторических существ, в какой-то степени детерминированных Aufkl(rung. Эта задача включает в себя серию точных, насколько это возможно, исторических исследований; и эти исследования не должны быть ориентированы ретроспективно на "сущностное ядро рациональности", которое можно увидеть в Aufkl(rung, и которое в любом случае следовало бы сохранить. Они должны быть ориентированы на "актуальные границы необходимого", то есть на то, что не является, или больше уже не является необходимым для конституирования нас самих как автономных субъектов.

2. Эта постоянная критика нас самих должна избегать легко возникающей путаницы между гуманизмом и Aufkl(rung. Нельзя забывать, что Aufkl(rung это событие, или скорее совокупность событий и процессов, произошедших в определенный момент развития европейских обществ. Эта совокупность включает в себя элементы социальных преобразований, типы политических институтов, формы знания, проекты рационализации знаний и практик, технологические изменения, которые очень трудно определить одним словом, даже при том, что многие из этих феноменов и сегодня не утратили своей важности. Тот момент, который я выделил и который я считаю основополагающим для определенной формы философской рефлексии, касается лишь способа рефлексивного отношения к настоящему.

Гуманизм есть нечто совершенно другое: это тема или, скорее, совокупность тем, несколько раз с течением времени появлявшихся в европейских обществах. Эти темы, всегда связанные с ценностными суждениями, разумеется, всегда были различными и по своему содержанию, и по ценностям, которые они несли . Кроме того, они служили критическим принципом дифференциации: существовал гуманизм, выступавший как критика христианства или религии вообще; существовал христианский гуманизм, противопоставлявшийся аскетическому и гораздо более теоцентрическому гуманизму (каким он был в XVII веке). В XIX веке существовал гуманизм, настроенный недоверчиво, враждебно и критически по отношению к науке, и в то же время - другой гуманизм, который, напротив, связывал свои надежды с этой же самой наукой. Марксизм выступал как гуманизм, также как экзистенциализм и персонализм; было время, когда гуманистические ценности представлялись национал-социализмом, и когда сталинисты также заявляли, что они являются гуманистами. Из этого следует не то, что нужно отбросить все, что объявляло о себе как о гуманизме, но то. что сама по себе тематика гуманизма слишком уступчива, слишком разнородна, слишком неопределенна, чтобы служить осью рефлексии. Но во всяком случае, начиная с XViI века то, что называлось гуманизмом, было вынуждено опираться на те или иные представления о человеке, заимствованные из религии, науки или политики. Гуманист служит украшению и оправданию тех представлений о человеке, к которым он вынужден прибегать.

Однако, я думаю, что этой теме, столь часто возвращающейся и при этом всегда подчиненной, - теме гуманизма можно противопоставить принцип критики, принцип непрерывного созидания нас самих в нашей автономии, то есть принцип, находящийся в сердцевине исторического самосознания Aufkl(rung. С этой точки зрения, я бы видел скорее напряжение, чем тождество между Aufkl(rung и гуманизмом. Во всяком случае, смешивать их кажется мне опасным и, к тому же, исторически неточным. Если вопрос о человеке, о человечестве, о гуманизме и был значим в XVIII веке, само Aufkl(rung весьма редко рассматривало себя как гуманизм. Стоит также отметить, что в XIX веке историография гуманизма XVI века, столь важная, например, для Сент-Бёва и Буркхарта, всегда различалась, а иногда и прямо противопоставлялась Просвещению и XVIII веку. В XIX веке

существовала тенденция к их противопоставлению - по крайней мере, такая же. как и к смешению. Во всяком случае, я думаю, что мы не должны поддаваться этому интеллектуальному и политическому шантажу - "быть за Aufkl(rung или против него?"; нужно избегать исторической и моральной путаницы, смешивающей тему гуманизма и вопрос об Aufkl(rung. Анализ их сложных взаимоотношений в течение двух последних веков был бы особой работой, важной для того, чтобы немного разобраться с тем, как мы осознаем самих себя и наше прошлое.

В. Позитивно.

Но, даже учитывая все эти предосторожности, очевидно, стоило бы дать некое более позитивное содержание философскому этосу, состоящему в критике того, что мы говорим, мыслим и делаем, - критике, осуществлемой в форме исторической онтологии нас самих.

1. Этот философский этос может быть охарактеризован как -установка-предел [attitude-limite]. Речь идет не о поведении отторжения. Следует избегать альтернативы внешнего и внутреннего; нужно оставаться на границе. Критика собственно и есть анализ границ и рефлексия над ними. Но если кантовский вопрос состоял в выяснении границ, от перехода которых должно отказаться познание, то сегодня, как мне кажется, вопрос критики должен быть преобразован в позитивный вопрос: какова доля единичного, случайного, вызванного произвольным принуждением, - в том, что дано нам как всеобщее, необходимое, обязательное? Речь в итоге идет о том, чтобы преобразовать критику, осуществляемую в форме необходимого ограничения, в практическую критику, то есть в возможное преодоление.

Из этого следует, что критика будет осуществляться уже не через поиск формальных структур, имеющих всеобщее значение, а как историческое исследование событий, которые привели к конституированию нас самих и к нашему самоосознанию как субъектов того, что мы делаем, мыслим и говорим. В этом смысле такая критика не является трансцендентальной, равно как и не преследует цели сделать возможной метафизику; она является генеалогической по своим целям и археологической по методу. Археологической, а не трансцендентальной, поскольку она не стремится выделить универсальные структуры всякого возможного познания или морального действия, а рассматривает в качестве исторических событий дискурсы, артикулирующие то, что мы думаем, говорим и делаем. И генеалогической, поскольку она не выводит нашу неспособность что-либо делать или знать из формы нашего существования, а выделяет из случайности, заставившей нас быть такими, какие мы есть, возможность существовать, действовать или мыслить иначе, чем мы существуем, действуем и мыслим.

Она не стремится сделать возможной метафизику как науку; ее задача продвинуть так далеко и так широко, как это возможно, бесконечную работу свободы.

2. Но для того, чтобы это не сводилось к простому утверждению или к пустым мечтам о свободе, эта историко-критическая установка, как мне представляется, должна быть в то же время установкой экспериментальной. Я хочу сказать, что эта работа, производимая с нашими собственными пределами, должна, с одной стороны, открыть область исторических разысканий, а с другой - подвергнуть себя саму испытанию реальностью и актуальностью, одновременно и для того. чтобы отследить точки, где изменение было бы возможно и желательно, и для точного определения формы, которую должно носить это изменение. Иначе говоря, эта историческая онтология нас самих должна отказаться от всех проектов, претендующих на глобальность и радикальность. Ведь на опыте известно, что притязания вырваться из современной системы и дать программу нового общества в целом, нового способа мыслить, новой культуры, нового видения мира не приводят ни к чему, кроме воспроизведения наиболее опасных традиций.

Мне ближе те вполне отчетливые изменения, которые стали возможны в ряде областей в последние двадцать лет; изменения, касающиеся способов быть и мыслить, отношений авторитета, сексуальных взаимоотношений, того, как мы воспринимаем безумие и болезнь. Эти, пусть даже и частичные изменения, происходившие во взаимодействии исторического

анализа и практической установки, я предпочитаю обещаниям "нового человека", которые повторяются в течение всего двадцатого века наихудшими из политических систем.

Итак, я бы охарактеризовал философский этос, присущий "критической онтологии нас самих", как историко-практическое исследование границ, которые мы можем преодолевать, и, следовательно, как нашу работу над нами самими как над свободными существами.

3. Но, несомненно, здесь можно сделать законное замечание: если мы ограничим себя этим типом исследований, всегда частичных и локальных, не рискуем ли мы тем, что нас будут определять некие более общие структуры, не осознаваемые и не управляемые нами? Возможны два ответа. Действительно, следует отказаться от надежды когда-либо занять такую точку зрения, которая дала бы нам доступ к полному и окончательному знанию о том, что определяет наши исторические пределы. И с этой точки зрения теоретический и практический опыт, который мы получаем об этих пределах и о возможности их перехода сам всегда ограничен, определен и, следовательно, требует возобновления.

Но это не означает, что такая работа может делаться только беспорядочно и случайно. У нее есть своя общность [generalit(], своя систематичность, своя однородность и своя задача.

a) задача:

Она обозначается тем, что можно было бы назвать "парадоксом [отношений]3 между возможностями и властью". Известно, что великое обещание или великая надежда XVIII века, или части XVIII века, состояло в том. что одновременно с возрастанием технической возможности воздействия на вещи и пропорционально ему будет расти и свобода индивидуумов по отношению друг к другу. Можно сказать, что приобретение новых возможностей и борьба за свободу были постоянными элементами истории западного общества на всем ее протяжении (в этом, возможно, и коренится его уникальная историческая судьба - столь особая и столь отличающаяся от других обществ по своей траектории, и в то же время столь универсализирующая, столь доминирующая над ними). Однако, отношения между возрастанием возможностей и ростом автономии не столь просты, как могло бы показаться в XVIII веке. Можно увидеть, проводником каких форм отношений власти оказались различные технологии (идет ли речь о экономическом производстве, о институтах социальной регуляции или о коммуникативных техниках); примерами этого могли бы послужить индивидуальные и коллективные формы дисциплины, процедуры нормализации, осуществляемые от имени государственной власти, потребностей общества в целом или отдельных групп населения. Итак, задача состоит в следующем: как разделить между собой возрастание возможностей и интенсификацию отношений власти?

b) однородность:

Это приводит нас к изучению того, что можно было бы назвать "совокупностями практик" [les ensembles pratiques]. Речь идет о том, чтобы взять в качестве однородной области отнесения не представления людей о самих себе, не условия, ограничивающие их помимо их сознания, а то, что люди делают, и то, какими способами они это делают. Иначе говоря, с одной стороны - формы рациональности, организующие способы деятельности (то, что можно было бы назвать технологическим аспектом практик), и с другой - свобода, с которой люди действуют в этих системах практик, реагируя на то, что делают другие, видоизменяя до некоторых пределов правила игры (это можно было бы назвать их стратегическим аспектом). Итак, однородность такого историко-критического анализа обеспечивается этой областью практик, взятых в их технологическом и стратегическом аспектах.

c) систематичность.

Эти совокупности практик могут быть соотнесены с тремя большими областями: областью господства над вещами, областью действий по отношению к другим и областью отношения к самому себе. Нельзя сказать, что эти три области совершенно чужеродны друг другу. Разумеется, господство над вещами осуществляется через отношение к другим, а последнее всегда предполагает отношение к себе; и наоборот. Но речь идет о трех осях,

которые должны быть проанализированы как в их специфике, так и в их связи: ось знания, ось власти и ось этики. Иными словами, перед исторической онтологией нас самих стоит открытый ряд вопросов, она должна иметь дело с неопределенным множеством исследований, которые можно сколько угодно умножать и уточнять, но все они будут отвечать следующей систематизации: каким образом мы конституируем себя в качестве субъектов нашего знания; как мы конституируем себя в качестве субъектов, осуществляющих власть или подчиняющихся власти; как мы конституируем себя в качестве моральных субъектов действия.

d) общность:

Наконец, эти историко-критические исследования являются вполне частными в том смысле, что они всегда имеют в виду определенный материал, определенную эпоху, определенную совокупность практик и дискурсов. Но, по крайней мере, в перспективе западного общества, откуда мы происходим, они обладают и определенной общностью; в том смысле, что они вновь и вновь воспроизводятся; таковы проблемы взаимоотношений между разумом и безумием, между болезнью и здоровьем, между преступлением и законом; проблема места, которое придается сексуальным взаимоотношениям, и т.д.

Но если я и упоминаю об этой общности, то не для того, чтобы сказать, что следует восстанавливать ее метаисторическую непрерывность во времени или же прослеживать ее изменения. Нужно обращать внимание на другое: в какой мере то, что мы об этом знаем, осуществляемые здесь формы власти и получаемый здесь опыт по поводу нас самих суть не что иное, как исторические фигуры, детерминируемые некоторой формой проблематизации, определяющей объекты, правила действия, способы отношения к себе. Изучение [форм]3 проблематизации (то есть того, что не есть ни антропологическая константа, ни хронологическая вариация) есть, таким образом, способ анализа вопросов всеобщего значения в их исторически единичных формах.

Еще несколько слов, чтобы закончить и вернуться к Канту.

Я не знаю, станем ли мы когда-нибудь совершеннолетними. Многое в нашем опыте убеждает нас в том, что историческое событие Aufkl(rung не сделало нас более совершеннолетними; в том, что мы не являемся ими и поныне. Однако мне кажется, что можно придать смысл этому критическому вопросу, касающемуся настоящего и нас самих, который Кант сформулировал, размышляя о Aufkl(rung. Мне кажется, что именно в этом заключен способ философствования, который в течение двух последних веков имел такую значимость и действенность. Критическая онтология нас самих, разумеется, должна рассматриваться не как теория. не как доктрина и даже не как постоянный корпус накапливаемых знаний; ее следует понимать как установку, этос, философскую жизнь; когда критика того, что мы представляем из себя одновременно является историческим анализом поставленных нам границ и изучением возможностей их перехода.

Эта философская установка должна реализоваться в различного рода изысканиях. Они имеют свою методологическую связность как археологические и генеалогические исследования практик, рассматриваемых одновременно как технологический тип рациональности и стратегическая игра свободы; в теоретическом плане их связность состоит в определении исторически уникальных форм, в которых осуществлялась проблематизация самых общих черт нашего отношения к вещам, к другим и к самим себе. Наконец, в практическом плане эта связность заключается в стремлении подвергнуть историко-критическую рефлексию испытанию конкретными практиками. Я не знаю, можно ли сегодня говорить о том, что критическая работа все еще прелполагает веру в Просвещение; но мне кажется, что она по-прежнему требует работы с нашими собственными пределами - терпеливого труда, придающего форму нетерпению свободы.

1 Под заглавием "Principes de la philosophie de l' histoire" был впервые опубликован французский перевод работы Дж. Вико, в подлиннике озаглавленной "Principii di una scienza nuova d' interno alla comune natura delle nationi" ("Начала новой науки о природе наций") (здесь и далее цифрами обозначены примечания переводчика)

2 Человечество (нем.)
3 Слово в квадратных скобках вставлено публикатором французского текста.

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке Royallib.ru
Оставить отзыв о книге
Все книги автора